

NIETZSCHE E A HISTÓRIA

NIETZSCHE AND THE HISTORY

Aulo Plácio Gontijo Neiva

Mestre em História pela UFG (2003) e Professor da UEG - Câmpus de Itapuranga.

auloneiva@bol.com.br

74

RESUMO: O objetivo deste artigo é explicitar como alguns aspectos do pensamento nietzscheano, sobretudo no que diz respeito aos valores, ao seu procedimento genealógico e sua visão de história, influenciaram na crítica que se faz contemporaneamente à modernidade, contribuindo para o paradigma pós-moderno na historiografia.

PALAVRAS-CHAVE: História; genealogia, pós-moderno.

ABSTRACT: This article intends to show and explain how some aspects of Nietzsche's ideas, particularly about values, his genealogie, procedures and his vision about history, inspired the contemporaneous critics to modernity, contributing to post-modern paradigm in historiography.

KEYWORDS: History; genealogie, post-modern.

No capítulo “*Por que sou uma fatalidade*”, de um de seus escritos mais famosos, *Ecce Homo*, Nietzsche (1844-1900) fez a seguinte afirmação bombástica:

Conheço o meu destino. Sei que algum dia o meu nome se aliará, em recordação, a algo de terrível, a uma crise como nunca ocorreu, à mais tremenda colisão de consciências, a uma sentença definitiva, pronunciada contra tudo aquilo que se acreditava, exigia e santificava até então. Eu não sou um homem: sou dinamite (s.d., p.195).

Nesta última obra do filósofo, escrita em 1888, quando Nietzsche estava prestes a mergulhar na loucura, e que contém títulos de capítulos como ‘*Por que escrevo bons livros*’, ‘*Por que sou tão sábio*’, ‘*Por que sou tão sagaz*’, ‘*Por que sou uma fatalidade*’, muitos viram apenas elementos megalomaniacos da deterioração de um cérebro genial. Quando, porém, está em voga a discussão sobre a crise dos paradigmas¹, em que a crise da modernidade está presente, logo nota-

¹ Ciro Flamarion S. Cardoso (1997) apresenta os dois paradigmas rivais da historiografia, sendo um o que ele denominou paradigma iluminista, o qual seria comprometido com uma visão global e racional da história através de sínteses totalizantes, numa perspectiva de uma história científica, buscando a objetividade do conhecimento histórico; o outro seria o paradigma pós-moderno, o qual abriria mão da objetividade, enfatizando o relativismo e o subjetivismo históricos e estaria inspirado por filosofias irracionais ou semirracionais como a de Kierkegaard, Schopenhauer

se claramente que muitos dos teóricos da pós-modernidade foram influenciados nesta “*colisão das consciências*” por Nietzsche, filósofo e poeta do século XIX. Foucault mesmo, nietzscheano à sua maneira, deve as suas genealogias de poder a Nietzsche. Como diz Rüdiger:

Valendo-se de um conceito nietzscheano de genealogia, Foucault quer saber como se formaram aqueles hábitos, crenças e instituições que, para nós, parecem tão normais, mas que, na realidade, escondem uma série de problemas, uma série de opressões, uma série de marginalizações (RÜDIGER, 1997, p.66)

Marginalizações, opressões sobre o próprio corpo – o corpo, uma das preocupações fundamentais de Foucault, assim como também em Nietzsche, que vai procurar demonstrar o papel desempenhado pelo corpo, inclusive na formação de nossos valores morais. E também Foucault procura relacionar as marginalizações e opressões sobre o corpo numa perspectiva de uma história descontínua, seguindo a própria crítica que Nietzsche fazia a um sentido histórico teleológico e racionalista, a uma história que procurava ser totalizante, pois a “*história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância*” (FOUCAULT, 2000, p.27). Uma história que perde a perspectiva da totalidade e de uma continuidade, pois, para Foucault, não há um sentido histórico, pois contemporaneamente, “*vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos*” (FOUCAULT, 2000, p.29). A análise nietzscheana contribuiu para a visão original de Foucault sobre a história.

A influência de Nietzsche marcou não só a literatura, as artes, mas também a elaboração teórica do mundo moderno, a crítica deste mundo moderno, no que se convencionou chamar a crise da modernidade, crise que se expressa não só no pensamento foucaultiano em relação a sua desconstrução do saber das ciências humanas e as suas influências, mas em vários outros aspectos. Com efeito, o filósofo germânico não deve ser visto apenas em sua crítica à religião, mas sobretudo na crítica à cultura de seu tempo, crítica que transcende o seu próprio tempo.

No século XIX, temos, com o mundo saído da revolução industrial e explicado pelo pensamento iluminista – segundo o qual a realidade teria de ser explicada racionalmente, cientificamente, de acordo com o paradigma da física newtoniana -, uma visão cientificista e,

e Nietzsche, segundo o autor, e no lugar de uma visão que privilegiasse a continuidade e a totalidade da história, desenvolveria uma história fragmentada de micro-recortes, uma história em migalhas, entre outros aspectos.

paradoxalmente, romântico-racionalista com as filosofias otimistas da história, que prometiam o progresso da humanidade, seja o da moderna sociedade capitalista, seja o do paraíso comunista na terra, nos teóricos socialistas utópicos e no socialismo autodenominado científico de Marx e Engels.

A partir do final da década de 1960, temos, invadindo a reflexão contemporânea, a chamada crise da modernidade, “*entendida como esgotamento ou superação da razão moderna ou ‘iluminista’*” (FALCON, 2002, p.22). Esta crise se deve, não só devido aos caminhos tomados pela história vivida, de um mundo se transformando em um ritmo cada vez mais rápido com a tecnologia moderna, com a crítica do mau uso desta tecnologia, com a “*sociedade pós-industrial*”, com os diferentes modismos, com o multiculturalismo, mas também se deu na concepção contemporânea (ou melhor, nas várias concepções) sobre a realidade, evidentemente influenciando na produção historiográfica e gerando a existência dos paradigmas rivais na história. Contudo, muito do que veio a ser criticado nos valores, na cultura da modernidade, já houvera sido radicalmente criticado por Nietzsche no século XIX.

Na virada do século XIX para o XX, Max Weber, sociólogo influenciado pelas idéias de Nietzsche quanto à questão dos valores e na sua sociologia da religião (WEBER, 1991), já demonstrava que o processo de racionalização do ocidente trazia em seu bojo o que ele denominou o “politeísmo dos valores”, ou seja, a perda da referência em valores absolutos, e com isto há um certo pessimismo em sua percepção de um “mundo desencantado” (DIEHL, 1996; COLLIOT-THÉLENE, 1995). Mais tarde, já na década de 1930, a *Escola de Frankfurt* também fez a crítica da racionalidade moderna, demonstrando que a razão, se serve para iluminar o real, também tem o seu lado sombrio (MATOS, 1993), como, por exemplo, através da alienação e massificação da indústria cultural, segundo Adorno (1983), e da perda da aura da obra de arte na época de sua reprodução em série, massificada, na análise de Walter Benjamin (1983). E, como disse Reis (1994), as promessas do iluminismo não se concretizaram, a sociedade feliz e justa não se erigiu a partir da racionalidade moderna – o mundo ficando cada vez mais desencantado. E desencantados também os intelectuais com este mundo, os quais passaram a desenvolver a crítica à época moderna com seus valores não raro desumanizantes; muitos destes intelectuais, paradoxalmente, elaboraram também uma visão crítica do humanismo do século XIX e da primeira metade do século XX, procurando demonstrar como o saber das ciências humanas se constituiu no contexto de um

paradigma racionalista, agora bastante criticado. Afinal, se Nietzsche decretou a morte de Deus, Foucault decretara a proximidade da morte deste homem inventado pelo humanismo moderno.

Mesmo a partir de uma visão racionalista, Marx e Engels já haviam dado um golpe na perspectiva racional ingênua quando desenvolveram o conceito de ideologia como representação da realidade, levando à deformação desta, afirmando que as idéias dominantes de cada época - mesmo as ideias racionais do século XIX - eram as idéias da classe dominante e serviam evidentemente a estas (MARX e ENGELS, 1986), desmascarando as idéias racionalistas de sua época como ideologia.

Outro golpe na razão moderna foi dado por Freud com a sua noção de inconsciente, explicando que grande parte de nossas ações não tem nada a ver com a razão, mas são ações motivadas pelo *id* - a parte instintiva, que na formação da mente, sendo reprimida, dá origem ao inconsciente. Esta elaboração da psicanálise freudiana tem, evidentemente, fortes influências de Nietzsche, que realizou uma verdadeira dissecação psicológica da “alma humana”. Este, em “*A genealogia da moral*”, disse sobre os homens “*reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais fraco e mais coxo!*” (1977, p.79).

[...] os antigos instintos não haviam renunciado de vez às suas exigências. Mas era difícil e amiúde impossível satisfazer-las; era preciso procurar satisfações novas e subterrâneas. Os instintos, sob enorme força repressiva, voltam para dentro, a isto se chama ‘interiorização do homem; assim se desenvolve o que mais tarde se há-de chamar ‘alma’ (NIETZSCHE, 1976, p.79).

Pois são exatamente estes instintos reprimidos que levam à formação da má-consciência do homem, segundo Nietzsche, e, em Freud, eles vão como fenômenos mentais inconscientes, formar a estrutura psíquica do indivíduo.

A análise nietzscheana da formação do espírito humano está relacionada ao que ele denominou transvaloração dos valores, quando Nietzsche, filólogo que era, explicava que, no mundo grego e na língua latina dos romanos, a palavra “*bom*” estava ligada aos valores da coragem, da energia, aos valores nobres do guerreiro - as mesmas qualidades do homem que tinha *virtù* para Maquiavel (1977). Eram qualidades do homem afirmativo, contra as quais se colocaram aqueles, os fracos, que professavam uma *moral de escravos*. O homem bom para estes seria oposto ao homem bom para o nobre, o homem afirmativo. O homem bom, para os fracos, seria resultado

de uma inversão dos valores afirmativos defendidos pelos nobres. Os fracos vão designar como *maus* todos aqueles homens afirmativos, que dizem sim à vida, ou seja, sua atribuição de valores está ligada à vontade de potência² que se exerce e move todas as criaturas. É no ressentimento do fraco contra o forte que deve ser buscado então o impulso para a religião, sobretudo a cristã, operando, assim, uma transvaloração dos valores. Os valores afirmativos da vida são rechaçados como maus, e, os valores da moral de escravos surgem a partir de uma *atitude* vingativa, quando os fracos, não tendo condições de vingar-se, ou afirmar-se perante os nobres, os poderosos, neste mundo, nesta vida, vão criar um ultramundo imaginário, no qual teriam a beatitude e onde *os últimos serão os primeiros*. Assim, escreveu em “*Assim falava Zaratustra*”: “Em todo o lugar onde encontrei vida, ali encontrei vontade de dominar; e mesmo na vontade do servidor encontrei vontade de ser amo” (NIETZSCHE, 1977).

Nesse sentido, os valores cristãos se opõem ao mundo. Deus, nesta perspectiva, seria a negação da vida (NIETZSCHE, 1977). Localiza-se aí o surgimento do *ideal ascético*, a hostilidade à vida por parte de religiosos, sábios e até por cientistas.

Não foi outro senão Sócrates um dos primeiros decadentes, segundo Nietzsche, em “*Crepúsculo dos ídolos*”, a lançar a calúnia contra a vida, estabelecendo a tirania da razão, a tirania da moral sobre o equilíbrio grego entre os instintos apolíneo e dionisíaco³; e também este Sócrates platônico⁴ foi o criador de um mundo imaginário como se fora ele o verdadeiro mundo, “*mundo-*

² Este conceito, embora controverso, é fundamental em Nietzsche, que o opõe ao conceito de *vontade de viver* de Schopenhauer (1788-1860). Este filósofo, que tanto influenciou Nietzsche, tinha uma filosofia bastante pessimista, afirmando que era uma vontade cega que se impunha como essência do mundo a todos os fenômenos, e que se manifestava como uma vontade de viver, gerando com isto o sofrimento, as dores do mundo, posto que tal filosofia, influenciada pelo budismo, dizia que o desejo é que produz sofrimento. Como o nirvana budista, a metafísica de Schopenhauer conduzia ao niilismo, ao desprezo pelo mundo (SCHOPENHAUER, 1974). Porém, Nietzsche criticou o conceito schopenhaueriano de vontade de viver, afirmando em “*Assim falava Zaratustra*”: “*Aquele que põe em circulação a fórmula ‘vontade de viver’, não alcançou a verdade; essa vontade não existe. Pois o que não existe não pode querer existir; e como poderia querer ainda existir aquilo que existe já? Apenas na vida existe vontade; mas esta vontade não é vontade de viver; em verdade, ela é vontade de dominar*” (1976, p.123).

³ Os conceitos apolíneo e dionisíaco, expostos por Nietzsche, em “*A origem da tragédia*” (1972), serviam para os gregos, que viam a vida de maneira trágica, manterem o equilíbrio, uma vez que o conceito apolíneo era ligado ao equilíbrio, à harmonia, à ordem, e o conceito dionisíaco à vertigem, à embriaguez, à exuberância, ao delírio, à música. Estes dois princípios davam aos gregos o equilíbrio, inclusive na sua produção artística, sobretudo na tragédia, já que viam a vida também como uma tragédia.

⁴ Seria desnecessário querer discutir se foi Sócrates o autor da teoria das idéias ou se ele era, como interlocutor privilegiado dos diálogos platônicos, apenas o porta-voz das ideias de Platão. Apesar da influência socrática, provavelmente a teoria das idéias de forma mais elaborada é de autoria de Platão. No livro VII de “*A República*”, aparece o *mito da caverna*, através do qual ficamos sabendo que este mundo sensível no qual vivemos não passa de aparência, cópia imperfeita do mundo inteligível, o mundo das idéias. O idealismo platônico estará presente também

verdade”, que mais tarde com o cristianismo “se tornou fábula, inacessível no momento, porém, prometido ao sábio, ao religioso, ao virtuoso, ao pecador que faz penitência”. Aí estaria na figura socrática, este “polichinelo que foi levado a sério” (NIETZSCHE, 1976, p.20), o apelo à razão, à dialética, ao proferir um juízo negativo sobre a vida, bradando que “ela não vale nada” (NIETZSCHE, 1976, p.17), estabelecendo destarte um momento inaugural do ideal ascético, de uma transmutação dos valores, no sentido da moral dos escravos, que seria apropriada depois pelo cristianismo e por outras religiões. O cristianismo seria depois considerado um platonismo para o povo – difícil entender o idealismo racionalista socrático-platônico, mas a mensagem do padre, do pastor, as massas teriam acesso facilmente.

Na análise de Nietzsche, percebe-se que há, como diz Scarlett Marton, uma dupla história dos valores “bem” e “mal”:

O fraco concebe primeiro a idéia de “mau”, com que designa os nobres, os corajosos, os mais fortes do que ele – e então, partindo dessa idéia, chega como antítese à concepção de “bom”, que se atribui a si mesmo. O forte, por sua vez, concebe espontaneamente o princípio “bom” a partir de si mesmo e só depois cria a idéia de ruim como ‘uma pálida imagem-contraste’. Para o forte, “ruim” é apenas uma criação secundária; para o fraco, “mau” é a criação primeira, o ato fundador da sua moral (MARTON, 2000, p.80).

Ainda utilizando a excelente análise desta autora, localizamos um Nietzsche, sobretudo em “*A genealogia da moral*”, preocupado com a história, exatamente para desenvolver este procedimento genealógico na explicação da gênese dos valores e de sua transformação sob a égide da moral os escravos. A autora chama a atenção para o fato de que, quando Nietzsche trata em seus livros da história, principalmente em “*A genealogia da moral*” – livro no qual ele busca a ligação entre a história e esta análise psicológica dos fortes e dos fracos desvinculada do moralismo predominante para compreender os sentimentos morais -, estes não se tratam de estudos eminentemente históricos, mas de “*um trabalho que investiga a origem e as transformações dos*

no cristianismo, assim como em outras religiões. Evidentemente, a racionalização socrático-platônica ao criar este supra-mundo como o único verdadeiro, como o real, está em foco na crítica nietzscheana, que o considera como a negação do único mundo verdadeiro para o filósofo, este, no qual se desenrola a vida e a história. Em “*O Anticristo*”, associando o cristianismo com a moral dos escravos, o ressentimento dos fracos, e comentando sobre a insolência do cristão, em sua vontade de poder, de achar que até as leis da natureza podem ser suspensas em seu benefício, afirma que “o cristianismo tem de agradecer precisamente a essa miserável exaltação da vaidade pessoal pelo seu triunfo: foi assim que ele atraiu para o seu lado todos os falhados, os insatisfeitos, os tombados sob os males quotidianos, toda a escória social” (NIETZSCHE, 1985, p.82), contaminando posteriormente até os indivíduos ativos, sadios, nobres – daí sua vitória.

valores morais, recorrendo a dados fornecidos pela etimologia e pela história” (MARTON, 2000, p.94). Portanto, são estudos genealógicos, não históricos, e, baseando-se nesta elaboração nietzscheana, é que Foucault afirma:

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procura-las lá onde elas estão, escavando os ‘bas-fond’; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma” (FOUCAULT, 2000, p.19).

Nietzsche, todavia, em outros textos, sobretudo em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, que faz parte de suas *Considerações extemporâneas*, tinha uma posição, de certa maneira, desfavorável à história, pois considerava que aquele que se ocupa demasiadamente com o passado, afasta-se da vida presente, da vida existente, e acaba por se transformar também num negador da vida.

Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é a felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes (...) Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir, ou ao animal que tivesse de sobreviver apenas da ruminação e ruminação sempre repetida” (...) “...é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente viver. Ou, para explicar-me ainda mais simplesmente sobre meu tema: há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização (NIETZSCHE, 1974, p.66).

Neste mesmo texto é que Nietzsche considerava três tipos de história no sentido de conhecimento. Há uma *história monumental*, segundo a qual a história tem alguma utilidade para Nietzsche, no sentido em que o homem do presente “*aprende (...) que a grandeza que existiu uma vez, foi, em todo caso, possível uma vez e, por isso, pode ser que seja possível mais uma vez*” (NIETZSCHE, 1974, p.68). A *história tradicionalista* pode fazer o homem apegar-se a um passado já ultrapassado, de maneira que “*o homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam*

na barriga, como se diz no conto” (NIETZSCHE, 1974, p.70). Nietzsche considerava também a *história crítica*, com a qual o homem pode se libertar do passado para poder viver plenamente. Aqui lembramos de Drummond, que disse no poema *Sabará*: “os séculos cheiram a mofo e a história é cheia de teias de aranha” (1978, p.8).

Na verdade, a oposição entre a vida e a história colocada por Nietzsche estaria vinculada, segundo White (1994, p.44), à oposição entre a imaginação artística e uma perspectiva histórica, ainda mais considerando a história no século XIX, que tinha pretensões científicas, principalmente com os historiadores metódicos, alemães e franceses, ou oposição à filosofia da história hegeliana, sobre a qual o filósofo referiu-se pejorativamente como a “*perambulação de Deus sobre a Terra*” (NIETZSCHE, 1974, p.76). Nietzsche, um filósofo estético, condenava na história, como em toda a cultura de seu tempo, tudo aquilo que depunha contra a vida. Quando acusava a história por esta destruir ilusões, não estava defendendo nenhuma alienação diante da realidade. Isto iria radicalmente contra o que ele disse em carta à sua irmã, citada por Mário Ferreira D. Santos no prólogo “*O homem que foi um campo de batalha*”, do livro “*Vontade de potência*”.

Que procuramos com nossos esforços? O repouso, a felicidade? Não, nada mais que a verdade, embora terrível e má...Eis, portanto, como se dividem os caminhos do homem: se queres o repouso da alma e a felicidade, crê; se queres ser um discípulo da verdade, busca... (NIETZSCHE, s.d., p.12).

Assim, quando Nietzsche dizia que “*a história é oposto da arte: e somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte e, portanto, tornar-se pura forma artística, ela pode, talvez, conservar instintos ou mesmo despertá-los*” (1974, p.73), ele queria, na verdade, a sintonia do homem com os valores vitais que ele prezava, e que via deturpados, deformados, invertidos, por séculos de história, chegando a lamentar-se em “*A gaia ciência*” do peso da tradição (do fardo da história):

Como é difícil viver quando se sente contra si e em torno de si o julgamento de milhares de anos! É provável que durante milhares de anos o conhecimento tenha tido má consciência e que tenha havido muito desprezo de si mesmo e misérias secretas na história dos maiores espíritos (1981, p.194).

Por estas opiniões de Nietzsche sobre a história, White (1994, p.44), querendo explicitar como a história se torna um *fardo*, tanto para historiadores como para literatos, devido,

sem dúvida, também “a má fé do historiador em reivindicar os privilégios tanto do artista quanto do cientista, ao mesmo tempo que recusa submeter-se aos modelos críticos que atualmente vão sendo estabelecidos na arte ou na ciência”, afirmou, com algum exagero, que o poeta-filósofo “odiava a história ainda mais que a religião”.

Não, Nietzsche não odiava a história. Embora considerava a apreciação da história como um “preconceito ocidental” e ainda que “o sentido histórico, quando reina irrefreado e traz todas as conseqüências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver” (1974, p.73), o filósofo alemão ainda via algumas vantagens na história, desde que ela estivesse ao serviço da vida, pois “sua importância reside em fornecer as chaves para as dificuldades do presente” (MARTON, 2000, p.84). Aqui situa-se, aparentemente, uma contradição quanto ao pensamento do filósofo sobre a história. Ora ele parece valorizá-la para que possamos compreender a genealogia dos valores, e até servir à vida, ora parecer querer afastá-la para que o homem da boa saúde, o homem sem preconceitos, o homem afirmativo, o homem nobre de espírito, possa viver, dionisiacamente, esta existência sem o peso da história.

De tudo o que foi colocado, está evidenciado que a posição de Nietzsche era aristocrática, mas aqui existem muitas tergiversações, pois o filósofo defendia uma aristocracia não econômica, mas no sentido grego, uma aristocracia de espírito, apesar de suas invectivas, coerentes dentro de seu pensamento, contra a democracia e o socialismo, principalmente no capítulo *O que é aristocrático*, do livro “*Além do bem e do mal*”. E neste livro também encontram-se várias referências aos judeus, o que deixa claro que Nietzsche não só não era anti-semita, como combateu ferozmente o anti-semitismo⁵, o que demonstra a injustiça de quererem colocá-lo como um dos precursores do nazismo.

Nietzsche, além da crítica que desenvolveu à racionalidade moderna, foi, sim, um precursor, especificamente, em relação à história, de uma visão que, na relação sujeito-objeto, ou na relação entre o historiador e seus fatos, salientou o papel ativo do sujeito no processo do

⁵ Diz Nietzsche: “Mas o judeus são incontestavelmente a raça mais vigorosa, mais tenaz e mais genuína que vive na Europa, sabem caminhar nas piores condições (e talvez muito melhor que em condições favoráveis) e isto quanto a tais virtudes, que atualmente se pretende tomar por vícios, em termos de uma fé resoluta, que não tem necessidade de envergonhar-se diante das ‘ideias modernas’...” E ainda: “(os judeus) têm sede de ter uma demora estável para que possam ser tolerados, respeitados em qualquer lugar, de por fim à sua vida nômade, ao ‘judeu errante’ e seria necessário considerar seriamente tal desejo, tal tendência (...), talvez ir ao encontro dos mesmos, mas para poder fazer isso, seria adequado afastar, de todos os países, os agitadores anti-semitas”. (NIETZSCHE, 1981, PP.196-197).

conhecimento, o seu papel avaliador, as muitas perspectivas de se abordar a história. Antecipava, inclusive, temáticas hoje comuns à história das mentalidades, à história cultural, a partir da *nouvelle histoire*, quando afirmava que seria interessante uma história dos sentimentos. Estava, na verdade, de acordo com seu procedimento genealógico sobre os valores morais, querendo fazer a reflexão sobre como muito de ressentimento, de mesquinhez, de instinto reprimido, de baixeza, de má-consciência, havia penetrado sordidamente na mentalidade daqueles que se queriam virtuosos, porque “*quereis recompensa por vossa virtude, e o céu em vez da terra e a eternidade em vez do vosso hoje*” (NIETZSCHE, 1976, p.81).

Todavia, muitas destas reflexões estavam na contra-corrente do paradigma predominante no século XIX, um século cientificista, quando a história metódica e o positivismo estavam em alta na teoria do conhecimento histórico. Contudo, o filósofo, além de arremeter contra todos os preconceitos morais e religiosos, desnudou inclusive os preconceitos dos sábios, o dos cientistas, dos teóricos, ligados a uma racionalidade que exigia a objetividade do conhecimento, que, no fundo, segundo nosso filósofo, era uma forma de manifestação do ideal ascético contra a pulsão da vida.

Dosse utiliza a expressão “*carnaval da história*” (2003, p.191) para referir-se ao pensamento do filósofo quanto à história, e, provavelmente, não seja correta a interpretação deste historiador de que Nietzsche “*teoriza o suicídio da história ocidental e a morte do “homo historicus”*”, pois com certeza é equívoca a sua referência a que “*o discurso niilista de Nietzsche pode, então, expandir-se e opor-se à perspectiva das Luzes triunfante*” (DOSSE, 2003, p.192). O equívoco aí reside no que o autor considerou o “*niilismo*” e “*o profundo pessimismo que anima a filosofia de Nietzsche*”, pois, contrapondo-se a Schopenhauer, a filosofia nietzscheana é otimista, não em relação a um mundo do devir – supra-sensível, ou no sentido da filosofia / paradigma iluminista – mas em relação à própria vida. O que não quer dizer que a história tenha acabado. Há em Nietzsche uma celebração à vida, ao eterno retorno desta, mesmo que não seja “*apenas a razão dos séculos mas também a sua loucura que em nós se manifesta*” (1976, p.181).

Referências

ANDRADE, C. D. *Reunião: 10 livros de poesia*. 9ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

BENJAMIN, W. 'A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução'. In BENJAMIN, W.; ADORNO, T.; HABERMAS, M. *Os pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp.1-28.

CARDOSO, C. F. S. 'História e paradigma rivais'. In: CARDOSO, C. F. S. e VAINFAS, R. (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp.1-23.

COLLIOT-THÉLENE, C. *Max Weber e a história*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DIEHL, A. A. *Max Weber e a história*. Passo Fundo, RS: Ediupf, 1996.

DOSSE, F. *A história*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

FALCON, F. *História cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. 15ª ed. (Organização e tradução de Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal, 2000, pp.15-37.

KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Hemus, 1977.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MARX, K. e E., Friedrich. *A ideologia alemã (I – Feuerbach)*. 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

MATOS, O. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 1993.

MELLO, M. V. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: Ed. da USP, 1993.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal – ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. *O Anticristo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

_____. *Aurora*. São Paulo: Escala, 2007.

_____. Sobre as vantagens e inconvenientes da história para a vida. In: *Obras incompletas (Os*

Pensadores). São Paulo: Abril, 1976.

_____. *O crepúsculo dos ídolos - ou a filosofia a golpes de martelo*. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. *Ecce Homo (Como cheguei a ser o que sou)*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. *A genealogia da moral*. 3ª ed. Lisboa: Guimarães & Cia Editores, 1976.

_____. *A origem da tragédia*. 2ª ed. Lisboa: Guimarães & Cia Editores, 1972.

_____. *A vontade de potência*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

REIS, J. C. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.

RÜDIGER, F. “Pensamento histórico contemporâneo: de Weber a Foucault”. *Ciências & Letras*. Porto

Alegre, n.18, maio 1997, pp. 53-76.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1974. (Col. Pensamento Vivo).

WEBER, M. “Sociologia da religião”. In: *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1991, pp.279-417.

WHITE, H. *Trópicos do discurso. Ensaaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Ed. da USP, 1994.